

# 日本仏教における辟支仏の問題

——受容と展開——

白 土 わ か

かつて、恩師山口益先生は仏教学講義の間に、「仏教が独覚の存在を認めたとすることは、仏教の素晴らしさを示すことに他ならない。そこに仏教の大きさ、広大さがある。」と云われたことがあった。その卓越した見解を今にして思うのであるが、この小稿ははからずも日本仏教の上に、辟支仏の問題を考えてみるようになった試みである。それが螻螂の斧の喩えに過ぎぬことはいうまでもないが。

ところで、この試みに立ち向かわせた直接の契機は、平安初期の天台座主円珍（八一四—九一）の『辟支仏義集』に出会ったことであつた。ちなみに、この小稿に於ては、以下、独覚・縁覚の用語によらずに、辟支仏のみを用いたのは、この事によるものである。この書は辟支仏に関する資料を、経論及び注釈から八十八件ほど集録したものであり、その中には現在では所在の知られていないものも含まれていて、その検討は必要であるが、今回はしばらくおき、この書が作成された目的、事情についての考察から始めてみたい。それについては、本書の序である「辟支仏義集縁起」その他によって考えてみることにしよう。

## 一、「辟支仏義集縁起」<sup>①</sup>について

まず、「縁起」の初めの部分を要約してみると、辟支仏と声聞との二乗は、他を利せず、斷惑証理に於て大差がな

い。唯、四諦を法門とすると因縁を法門とするとの差がある。声聞は衆と共に行じ、辟支仏は衆と離れて行ずる。辟支仏にはまた部類と共にある部行と、部類と離れて独りある鱗角とがある。声聞・辟支仏は共に灰身滅智の涅槃に入るが、後、必ず大乘に廻向し究極の証果に至るべきものである、といっている。次に続く文章については、本文を掲げることしよう。

復部鱗<sup>二</sup>行竝在<sup>三</sup>佛世及滅後。其廻<sup>三</sup>向大乘<sup>二</sup>任<sup>三</sup>大機熟之遲速<sup>一</sup>也。若失<sup>三</sup>此理<sup>二</sup>依<sup>三</sup>增上慢<sup>一</sup>深墮<sup>三</sup>阿鼻獄大坑<sup>一</sup>。昔北轅讚<sup>三</sup>四實<sup>一</sup>麤食謗<sup>二</sup>一權<sup>一</sup>。生身爛壤墮<sup>レ</sup>惡無疑。若執<sup>三</sup>鱗角不廻入大<sup>一</sup>。彼非<sup>三</sup>羅漢<sup>一</sup>。非<sup>三</sup>辟支佛<sup>一</sup>。非<sup>三</sup>佛弟子<sup>一</sup>。非釋教<sup>一</sup>。實供<sup>二</sup>養爾<sup>一</sup>者墮<sup>三</sup>三惡道<sup>一</sup>。是事可<sup>レ</sup>怖。余爲<sup>レ</sup>備<sup>レ</sup>遺忘<sup>三</sup>③略集<sup>二</sup>於斯義<sup>一</sup>。分爲<sup>二</sup>上下卷<sup>一</sup>。山中之疏。或未<sup>レ</sup>被<sup>レ</sup>之下。後侶更與儂群。

日本仁和三年丁未歲秋月。延曆山僧圓珍敬記。

これによると、辟支仏は部行・鱗角ともに大乘に廻向すべきことを強調し、それを否定する南都法相宗の立場をきびしく非難している。かつては徳一と最澄との論諍であり、それより、七十余年を経て、法相宗の鱗角不成仏説に対する円珍の非難なのである。

徳一と最澄との論諍は、中国仏教以来の一乗三乗権実論諍・仏性論諍の系譜につながるもので、その立場を固執しての厳しいものであった。その中には鱗角定性の問題もあり、『守護國界章』巻下の「一切有情皆悉成佛章」・「定性二乗入無餘後回心章」<sup>⑤</sup>に見えている。しかしそれらは、論諍の一部なのであってこの問題のみをとりたてて問題にしたのではない。

しかし円珍の「辟支佛義集縁起」は、その当時に鱗角の問題がとりたてて沙汰されていたことを物語っている。教上の問題ではあるが、そこには当時の現実の社会情勢が背景にあつたように思われるが如何であろうか。

「縁起」の終りの部分は、この『辟支佛義集』が叡山の山中を出て、天下に広く行き渡ることを願うという現実性

が認められる。又、本書末尾には

案（中略）此即經上無師者也。既未清淨事須動力廻向大乘修菩薩行究得遍知純淨之位。若不然者。如法華說非佛弟子。非辟支羅漢。是法外人非釋教實。<sup>⑥</sup>

とあるのが注目される。『大日經』<sup>⑦</sup>と一行釈『大日經釈』<sup>⑧</sup>を引用しての『辟支佛義集』の結語であるが、それは鱗角への戒めの言葉となっている。

円珍は当時の天台座主としての立場もあつてか、仏教界を憂慮しての言葉や、批判のそれが他の著作の上にも見えている。『観普賢菩薩行法經文句合記』には、<sup>⑨</sup>我が国の論議は自らを是とし他を毀ること甚だしいと批判し、また諸宗先師の承稟なく、文疏に於て意に任せて放言する等と批判している。さらに本朝の沙弥については、多くは仏法無く、六念を学ばず夏安居せず布薩堂に上らず、鉢具を蓄うることを解せず、俗と異なることなく無慙である。これら沙弥は初め我が天台の山より出たものであると混同されているが、こんなことでどうして仏法ある世界といえようか。また度縁を得て受戒した僧にしても護法守戒の心が無い。だから唐より渡来した僧義空は、鑑真以来の伝戒はどうなつたのか、戒に違背する沙弥は都に満ちているのではないかと嘆いている。彼等は朝家の招請にあずかることがあつても僧次も知らず、南都の僧達は手を叩いて調嘩していると、円珍は慨嘆するのである。

これら沙弥達は寺院に属せず自由な存在であつて、律令仏教下の、そして伝統と学問を誇る南都の僧達には、見逃し難い存在であつたであろう。そして、四分律を棄て梵網戒と三聚淨戒のみによろうとする最澄以来の叡山の授戒制度は、その乱れの根源になっていると考えられたのであろう。

この点に関しては、円仁（七九四―八六四）の『顕揚大戒論』とその序に注目してみたい。<sup>⑩</sup>第三代天台座主であつた円仁は、最澄の没後も、その小戒棄捨大戒建立の授戒制度に批判を続ける南都側に対応すべく『顕揚大戒論』を作成しようとした。しかし完成を待たずに没したので、弟子の第四代座主安慧がそれを完成し、その序を作るのに、菅原

是善に草案を見せ相談した。是善は子の道真にそれを書きあげさせた。道真は二十二歳の文章生であった。

その中に、叡山の戒についての南都の誹謗が記され、そこに

遂毀<sub>二</sub>梵綱宗<sub>一</sub>以爲<sub>三</sub>沙彌宗<sub>二</sub>。既<sub>三</sub>三聚教<sub>一</sub>以<sub>三</sub>爲非僧教<sub>二</sub>、

とあるが、梵綱宗を破して沙彌宗にすぎぬものとし、三聚教をおとしめて非僧教となしていると非難している。この序の作られたのは貞観八年（八六六）であり、円珍の『辟支佛義集』撰述（仁和三年八八七）、『文句合記』撰述（仁和四年八八八）より二十年ほど以前のことである。

これらの沙彌の問題は、南都法相側からは辟支仏の、しかも成仏不可能な鱗角に過ぎぬものと考えられたものであろうか。

平安初期における沙彌の様態が、辟支仏とされ貶しめられていたものであったことを推察したが、こうした問題は、単に沙彌の問題にのみ止まるものではなかったであろう。更に広くその様相を考察し、日本仏教の實際を探ってみたい。

以下は、視点を広げて、日本仏教における辟支仏の問題の考察に入ることにした。

## 二、辟支仏の流伝についての伝承

古代仏教における辟支仏の問題を考えるに当っては、その始めの流伝についてから考察すべきものと思われる。そしてそれは公伝ではなく私伝に於てである。しかもそれは、仲々の困難事であるが、ここでは伝承の中に、少しく考察を加えてみたい。

### イ、法 道

法道は七世紀中頃にインドより渡来し、播磨山中の法華山一乗寺や諸寺院の開山となった、と伝えられる渡来僧で

ある。しかしその存在については、早くより輻湊した説が行なわれていた。

法道の伝は『元亨釈書』一八（元亨二年、一三三二成立）に載せられているが、『峯相記』（貞和四年、一三四八成立）には、法道伝を『元亨釈書』の記述によって載せながら、一方、普光寺の建立に関する記事では、法道と播磨出身の僧徳道（六五六―）とを混同している。<sup>12</sup>尤も同書に付けられている「校訛」<sup>13</sup>には、法道と徳道とは年代の差があり誤りであるとただしているが。

又、『元亨釈書』二八長谷寺の項では、寺の建立者に徳道の名が見え、その下に割註で「乃法道仙人」とあって、これも混乱を来す一因となっている。しかしこの割註は『元亨釈書』成立より約六十年を経て、一二の学僧が付したものであることが知られる。<sup>15</sup>

現在では、文献に法道の名が初見するのは養和元年（一一八一）の清水寺文書である等の理由から、法道は架空の人物であって、徳道をさして法・法道といったのであろうという説があり、一方には特に美術史家の間に、遺像の研究による実在説がある。

本稿では、『元亨釈書』一八、神仙の部の法道上人伝によって、少しくその考察を試みたい。まず本文の前半を掲げてみると

法道仙人者。天竺人也。初靈鷲山中有<sub>レ</sub>仙苑。五百持明仙。修<sub>二</sub>金剛摩尾法<sub>一</sub>。皆能得<sub>レ</sub>道。須臾遊<sub>二</sub>十方刹<sub>一</sub>。便還<sub>二</sub>本處<sub>一</sub>。神力如是。壽無量歲。導<sub>二</sub>利人天<sub>一</sub>。道者其一也。一時乘<sub>二</sub>紫雲<sub>一</sub>。出<sub>二</sub>仙苑<sub>一</sub>。經<sub>二</sub>支那<sub>一</sub>。過<sub>二</sub>百濟<sub>一</sub>。入<sub>二</sub>吾日域<sub>一</sub>。下<sub>二</sub>播州<sub>一</sub>。印南郡法華山。其山八朶。故爲<sub>レ</sub>號也。于<sub>レ</sub>時溪谷出<sub>二</sub>五色光<sub>一</sub>。道見爲<sub>二</sub>靈區<sub>一</sub>。居焉。常誦<sub>二</sub>法華<sub>一</sub>。修<sub>二</sub>密觀<sub>一</sub>。所持道具。千手大悲銅像。佛舍利。寶鉢而已。餘無<sub>二</sub>長物<sub>一</sub>。一日多聞天王駕<sub>レ</sub>雲來語<sub>レ</sub>道曰。我當<sub>下</sub>擁<sub>二</sub>護<sub>一</sub>正法。鎮<sub>レ</sub>撫邦國。又牛頭天神現<sub>二</sub>形西峯<sub>一</sub>。曰。我願任<sub>二</sub>除災之役<sub>一</sub>。道得<sub>二</sub>千手寶鉢法<sub>一</sub>。天龍鬼神來往奉事。常飛<sub>レ</sub>鉢受<sub>レ</sub>供。州人稱<sub>二</sub>空鉢仙人<sub>一</sub>。（下略）

これは博識の虎関師鍊が伝聞する所を記したものであろうが、注目される叙述のようである。その第一は、法道は仙人と呼ばれ、天竺靈鷲山の仙苑にあつて五百持明仙の一人であつたという記事である。それは『増一阿含經』三二一や『善見律毘婆沙』八また『大毘婆沙論』四六等に見られる王舍城耆闍崛山中の、即ち靈鷲山中の仙人山を連想させるからである。そこには何れも、靈鷲山中の仙人山に五百の辟支仏ありと記され、『善見律毘婆沙』では、五百の辟支仏が入つた山、伊私耆梨<sup>ṣṣ</sup>が仙人山であるとし、『大毘婆沙論』では伊師迦山となつてゐる。即ち、

如五百仙人在伊師迦山中修道。本是聲聞出無佛世。獼猴爲現佛弟子相。彼皆學之證獨覺果。無學不受外道故

とあり、それが日本仏教に入つて安然（八四一—九一五？）の『眞言宗教時義』一二に

小乗婆沙俱舍論等說。伊沙山有五百獨覺。時有群猿先見比丘圍遶行道。彼猿學之以現威儀。時五百人見彼悟道。又獨覺人飛華落葉以證聖果。

と、伊沙山<sup>Isigiri</sup>に五百の獨覺ありとし、仙人山の五百の辟支仏については、すでに知られていたのであろうし、『元亨釈書』の法道仙人伝は、それを背景として、それが密教化した形で受けつがれた伝承ではなかつたかと思つたのである。密教化した形として、五百の辟支仏は五百の持明仙となつたのであろうが、持明仙について少しく考察を加えてみたい。

持明仙とは、もとインドの神話的存在であり、明呪を持する仙人のことといわれるが、密教では『蘇悉地羯囉經』（善無畏訳）に次のように見える。

得持明仙。乘空遊往。成就五通。又有多種。或得諸漏盡。或得辟支佛地。或證菩薩位置。或知解一切事。或辯才多聞。或成吠踰羅尸。或成藥叉尼。或得眞陀摩尼。或無盡伏藏。

これを円仁の『蘇悉地羯囉經略疏』によつて理解すると、乗空とは「飛行速到。山障無礙也」とあり、五通を成就

するとは「謂天眼通。天耳通。知他心通。宿命通。身如意通也。」となっており、深禪定中に発得するものであるといっている。これらの能力を具えた持明仙には、漏尽の者をはじめ、辟支仏・菩薩等があるといい、その中、吠路羅尸成就とは「族姓家生、盛年無病。卒死體無<sub>レ</sub>癩跡」〔下略〕を成就することという。又、葉叉尼を成就するとは「是藥叉女。若持念人得<sub>レ</sub>悉地」時。彼輩率<sub>レ</sub>類無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>承事。」とあり、真陀摩尼を得るとは、「其珠用<sub>レ</sub>紅頗璃光淨無翳。或好水精。若於<sub>レ</sub>此珠得<sub>レ</sub>悉地」時。衆人所<sub>レ</sub>樂世<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>賜與。」ことを成ずることという。即ち如意宝珠である。次の伏藏とは金銀諸珍を以て貧乏に濟供することという。

持明仙とはこれらの種々相と能力を備えた仙人であり、法道仙人もまた、こうした秀れた存在として伝承されてきたことになる。

『元亨釈書』にはまた、法道が千手の宝鉢法を得て、天童鬼神来りて奉事し、常に鉢を飛ばしたと伝えている。この飛鉢法に関して注意しておきたいことがあるが、それは『持呪仙人飛鉢儀軌』<sup>24</sup>という儀軌が存在していることである。

『續藏』に収められているこの儀軌は、「不空拔出」となっており、奥書によれば「承久二年正月七日於無動寺大乘院僧正首尾傳受了 道覺 文政五年壬午春三月以東叡山眞如院藏本令<sub>レ</sub>書寫之<sub>レ</sub>自午一校畢 龍肝」となっているものである。

ところが、これと同系統の儀軌は写本として現存していることが知られる。その第一は、青蓮院吉水藏『飛鉢儀軌』<sup>25</sup>〔内題『持呪仙人飛鉢儀軌』 大興善寺沙門不空拔出〕で、奥書は「承保四年六月十二日奉書了 良祐」、更に〔朱書一〕「即移點了」〔朱書二〕「同十四日於南泉房奉受了」となっている。

その第二は同じ青蓮院藏『飛鉢儀軌』〔内題』持呪仙人飛鉢儀軌』<sup>26</sup>。奥書は〔後筆〕「承久二年正月七日於無動寺隨大乘院僧正 首尾傳受了 道覺」であり、『續藏本』はこの系統になる。

その第三は曼殊院藏の『持咒仙人飛鉢儀軌』<sup>27)</sup>である。奥書は「大治二年五月廿六日於勝林院稟受了 仁弁記之」とある。

これらは何れも天台宗寺院に相伝せられた儀軌である。青蓮院藏の第一本は承保四年（一〇七七）、第二本は承久二年（一二二〇）、曼殊院藏の第三本は大治二年（一二二七）の書写及び伝受となっており、平安中期以後、後期にかけてのものである。

この儀軌について、その内容を『續藏本』によって検討してみると、まずその名称の「持咒仙人」とは、明呪を執する人であり、持明仙であり、それは法道仙人を指すと見るのは早計であろうか。

この儀軌が天台宗寺院に相伝されてきた事実と、関連があるように思われるのである。法華山一乗寺が天台宗になったのは、恐らく円仁の頃であったであろうと推察される。

次にこの儀軌には、「不空拔出」とあり、不空訳『如意寶珠轉論秘密現身成佛金輪咒王經』<sup>28)</sup>（略、『金輪咒王經』、偽經とされる。）「放鉢品」と類似していて、これをもとに作り直したものと思われる。

ただしそこにはいくつかの差異があるが、『儀軌』の特徴をあげてみると、「放鉢品」では「佛のたまわく」となっているのが、『儀軌』では「大阿闍梨云く」である。そして持咒仙人が風雲に乗じ、一切の練行沙門を従え、命じて鉢を以て三千世界を巡り王宮、百官諸臣の家等に至らしめるともなっている。真言も記されているが、それを誦する時は、竜王達来りて鉢を頂き一念の間に十方界に至るといふ。

「放鉢品」には、この秘法は「先佛修行要行神仙秘法」とあるが、『儀軌』は「是秘法昔大仙人常所執持現大神力」とあり、行者その人の修法に力点が置かれている。

以下は、この法を修行する人に対する細かい心得が示されていて、日夜一心に唯一咒を誦するならば、三年に至らずして空鉢を遣ることができるといふ。



この「儀軌」が作られたのは、不空（七〇五―七七四）訳とされる「放鉢品」以後の事であるから、八世紀以後のこととは明かであるが、飛鉢の法が実際に行なわれたことを示すものである。その例として、『古事談』三に伝える平安中期の天台僧淨藏（八九一―九六四）の逸話<sup>②</sup>がある。淨藏が叡山に住んでいた頃、鉢法を行なつて鉢を飛ばしていた話である。

又、天台宗の入宋僧寂照（九六二―一〇三四）は、長保五年（一〇三三）、源信の「天台宗疑問二十七条」を携えて入宋した。彼の地に於て国王の催した斉会に招かれることがあり、王はその席上、僧達にそれぞれの鉢を飛ばして食を得よと申し渡した。順番が寂照の所に廻つて来た時、寂照は次のように云つたという。『今昔物語集』一九によると

「鉢ヲ令飛ル事ハ別ノ法トシテ、其行法ヲ修シテ令飛ル事也。而ルニ、寂照、未ダ其ノ法ヲ不習ズ。日本ノ國ニハ古ヘ希ニ其法ヲ習ヘル人有ケリト傳ヘ聞クト云ヘドモ、末ノ世ニハ其ノ法ヲ行フ人无シ。此レ絶タル事也。然レバ何ニ依テカ寂照ガ鉢ヲ令飛ム」

とあるが、寂照は結局、すすめられて三宝を念じて鉢を飛ばしたという。寂照のこの言葉は、その当時の飛鉢についての一般の認識を伝えているようである。飛鉢には別の行法があるとは、「儀軌」による行法によつて修練を積むことである。

『宇治拾遺物語』にも同じようなことを伝えている<sup>③</sup>。しかしこの行法は全く絶えてしまったのではない。法道以来の伝承があつたわけである。このことに関しては、『宇治大納言物語』の編者とされる源隆國（一〇〇四―一〇七七）の場合を考えてみたい。隆國は聡明博識な知識人で仏教に関しても深い造詣を持つていた。彼は晩年を平等院南泉房に籠つていたが、従来の人々の物語を聞いて談話を収集したと伝えられている。而して彼が没したのは、承保四年（一〇七七）七月九日のことという。

ここで思い合わせるのは、前掲の青蓮院蔵『飛鉢儀軌』の奥書である。それは承保四年六月十二日に天台僧良祐が、南泉房に於てこの「儀軌」を筆写し、同十四日に伝受し了っているということである。隆國と良祐は同じ時代を生きたのであつて、博識で南泉房に籠っていた隆國はこの『飛鉢儀軌』の存在を当然知っていたものと思われる。

そうすれば、『宇治拾遺物語』や『今昔物語集』の飛鉢法に関する別法も、南泉房所蔵の、良祐が筆写伝受した『持咒仙人飛鉢儀軌』に当ると考えてよいのではなからうか。その時、持咒仙人とは法道仙人その人であつたと思つのである。

以上、法道について煩瑣に述べてきたが、初期雜密の行者であり、『元亨釈書』の示すように、千手觀音、多聞天、牛頭天神のような種々の信仰を持つ渡來僧として、伝承の中に考えてゆく必要があるように思うのである。インドから中国・朝鮮を経て播磨の山中に入った、自由な辟支仏としての行者である。そしてその数は何人かを伴つてやつてきたのかもしれない。仏教公伝以外に、このような伝來の姿は、日本仏教に何をもたらしたかである。

美術史家の井上正教授は、法華山一乗寺関連の遺仏像の研究を進めておられるが、特に近年、一乗寺本堂の厨子の中から発見された二軀の小金銅仏から、法道の実在を認めようとされている。この二軀の中、一軀は飛鳥様式をどめる白鳳仏であり、他の一軀は朝鮮三国時代の渡來仏と見られ、何れも法道が一乗寺を創建した頃の古仏であるという。又、本寺草創の故地とされる古法華の地には、七世紀後半頃作と推定される石造三尊仏龕があり、法道仙人実在説に傾いておられる。<sup>③</sup>

又、同じくこの書には、東播磨の一乗寺や普光寺を中核とする寺々には、土俗的な呪術性が強いと云われている。<sup>④</sup> そのことは遠く法道にその源を発しているとはいえないであろうか。古く始めのものは、ずっと後代に残る例は他にも見られる。法道は『元亨釈書』には「持明仙」、「飛鉢儀軌」では「持咒仙人」と呼ばれ、役小角より早く、この地方に存在した初期雜密の行者であり、辟支仏であつた。

この書は、豊後国出身の禅僧密雲彦契（一七〇三—四九）が、豊前・豊後の仏教事情を、その初めより明かすべく、諸山の老僧に尋ね、断碑、口碑を調べ、この国に出入した僧侶の伝記をまとめたものである。その第五卷<sup>36</sup>は顕密の高僧について述べ、貴重な示唆に富む。その中、一二の例をあげてみることにしよう。

(一) 善正は北魏の人で久法を念じて海を渡り、太宰府に達した。継体天皇二五年（五三二）の事で、日本には仏教はまだ広まらない頃であった。彼は峯山の山容を見て、聖賢神仙の棲む所として石窟を構え二十余年を経たが、時期未だ至らずと魏に帰ったという。

太宰府に着いたという事は、公的な意味を持つようにも思われるが、何を意味するかは不明である。しかし、石窟に二十余年を経たということは、辟支仏としての存在のように思われる。善正の許には、一獵師来り乞うて弟子となり、忍辱と称して苦練修行したという。

善正は修験道彦山の開山とされる人である。

(二) 那迦はインド人で、推古天皇の末年（七世紀初め）、中国を通り越して日本を見るべくやってきた。豊後の植田山を望見し、驚いて曰く、この山は鷲峯山の小嶺に似ていると。この地には大神祐正という人あり。十一面大悲像を山中より得ていたが、那伽を迎えて伽藍を作り、飛来山靈山寺と名づけたという。那伽はこの山にあること数十年、徳光四方に輝いたといわれる。この逸話は、前述の法道仙人の場合と似通ったものがある。

『豊鐘善鳴録』よりの引用は、以上の例にとどめるが、日本に仏教が流伝した事情については、一般に必ずしも明らかではない。日本仏教の多面性を知る為には、中央の事情のみならず、地方に流伝し展開した跡を辿ることが必要事と思われる。

その意味で、長野覚博士が講演「九州の山岳信仰」<sup>37</sup>の中で、修験道の開山や神仏鎮座伝承に、役小角に先行する渡

來人が多かつたことを述べておられたのは、示唆に富むものであった。

下出積與教授は『日本古代の仏教と神祇』の中で、越の私伝仏教は、渡来してきた庶民層の渡來人から在地の庶民層へと伝えられたものは明かであること、そして公伝仏教の場合とは全く反対に、民間宗教者である僧尼による仏教の布教を中心とする布教であった、と指摘しておられるのは、注目すべき発言である。学問仏教は勿論肝要である。しかしまた、民間布教の持つ幅と豊かさは尊重さるべきものと思われる。辟支仏の問題というのも、こうした面に関わることが大きいものようである。

### 三、古代日本仏教の山林修行者と辟支仏

古代日本仏教に於ては、山林に止住する修行者がかなりあったと云われるが、その辺の事情を史書に見ると、『續日本紀』元正天皇養老二年（七一八）十月の太政官より僧綱への告文の中に、次のような記述がある。

其居非<sub>二</sub>精舍。行垂<sub>二</sub>練行。任意入<sub>レ</sub>山。輒造<sub>二</sub>菴窟。混<sub>二</sub>濁山河之清。雜<sub>二</sub>燻煙霧之彩。又經曰。日乞告穢<sub>二</sub>雜市里。情雖<sub>レ</sub>遂<sub>二</sub>於和先。形無<sub>レ</sub>別<sub>二</sub>于窮乞。如<sub>レ</sub>斯之輩慎加<sub>二</sub>禁諭。

これは、僧尼令の中に、僧尼が山居して修道することを望む者に対しては、所属官司の認可と規制のもとに行なうべきものであることを定めているが、それに違反するものが出てきた現状を戒めたものである。

精舍を出て意のままに山中にあつて、菴窟を作り云々の、山林止住の修行者の状態は、すでに僧尼令以前に行なわれていた山林修行者の様相であつたと思われる。その風習を僧尼令が一定の規制のもとに認めても、それに違反し自由ふるまう者が現れていたことを示すものであろう。

又、同書、聖武天皇天平元年（七二九）四月の項には勅として、内外の文武百官及び天下の百姓に、異端を学習することを戒め、かつ次のように述べている。

如有停住山林<sup>二</sup>詳道<sup>三</sup>佛法。自作<sup>三</sup>教化。傳習授業。封<sup>二</sup>印書。符合<sup>レ</sup>藥造<sup>レ</sup>毒。萬方作<sup>レ</sup>恠。違<sup>二</sup>犯勅禁<sup>三</sup>者。罪亦如<sup>レ</sup>此。<sup>⑧</sup>

これはひろく在家者にも、山林に於て仏法に背く行動があつたことを示している。しかし一方、同書の淳仁天皇天平字二年（七五八）八月の詔には

天下諸國隱<sup>二</sup>於山林<sup>三</sup>清行逸士十年已上。皆令<sup>二</sup>得度<sup>三</sup>。<sup>④</sup>

とあり、山林に隠れている十年以上の修業者には、得度の道が開かれていることが知られる。逸士は隱士の意と解されるが、頭注によると金沢文庫本には近士とあるとあり、優婆塞の意となる。何れにしても清行の優婆塞たる隱者である。

以上の例によつて見るならば、山林には種々の修行者があつたことが知られる。しかもそれは中央のみならず、地方にもあつたことであろうし、古代の人々の宗教上の、純粹さとエネルギーを無視することはできない。たとえ、生活上の、あるいは社会的責務の問題は介在していたにしても、山林に止住した人々の様相を、古代日本仏教の課題として把握し直すべきことのように思うのである。

この小稿に於ては、その手始めに、いくつかの文献によりつつ、二三の人々について考察を進めてみたい。

#### イ、『一遍聖繪』の場合

一遍（二三九—一八九）の没後、義弟聖戒によつて記され、法眼円伊によつて画かれた『一遍聖繪』第二には次のような箇所がある。

文永十年<sup>癸酉</sup>七月に。豫州浮穴郡に。昔生の岩屋といふ所に參籠し給ふ。此所は觀音影現の靈地。仙人練行の古跡なり。むかし佛法はまだひろまらざりしころ、安藝國の住人。狩獵の爲に此山に來りて。嶺に登りてかせきをまつに。持たる弓を古木にあて、はりてけり。其後此木よもすがら光をはなつ。晝になりてこれを見るに。上は

古木なり。青苔處くむして。其かたちたしかならず。中に金色なる物あり。すがた人に似たり。かの獵師佛菩薩の名體いまだしらざりけるが。自然發得して。觀音なりといふ事をしりぬ。歸依の心たちまちをこりて。持所の梓弓を棟梁とし。著所の菅蓑をうはぶきとして。草舎をつくりて。安置を奉りぬ。<sup>④</sup>

ここは一遍も參籠した所であり、現在は菅生の岩屋寺となつてゐるが、山中に奇岩の並ぶ修行地であつた。そして仏法未だ広まらざる頃の古代にあつては、この山に來た獵師が、觀音の影現を自然に發得し、練行の仙人となつたという故地である。それは古代の辟支仏であつたということができよう。この仙人の彫像は、岩屋寺の千人堂に安置されてゐて、半身裸形の瘰身老相像は、播磨法華山一乘寺の法道仙人像（弘安九年作）に似てゐるといふ。<sup>④</sup>

口、役 小 角

修驗道の開祖とされる役小角が史書に初見するのは『續日本紀』文武天皇三年（六九九）五月の項に

丁丑。役小角流<sub>二</sub>于伊豆嶋。初小角住<sub>二</sub>於葛木山。以<sub>二</sub>咒術<sub>一</sub>稱。外從五位下韓國連廣足師焉。後害<sub>二</sub>其能<sub>一</sub>。讒<sub>二</sub>妖惑。故配<sub>二</sub>遠處。世相傳<sub>三</sub>云。小角能役<sub>二</sub>使鬼神。汲<sub>レ</sub>水採<sub>二</sub>薪。若不<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>命。卽以<sub>レ</sub>咒縛<sub>レ</sub>之。<sup>④</sup>

とあり、弟子韓國連廣足の讒によつて遠流されたことになつてゐる。大宝元年（七〇一）正月に召し返されてゐるが、その問題とされた呪術とはどのようなものであつたのか、『日本靈異記』に記されてゐることを中心に考えてみたい。この書は、役小角に比較的近い、ほぼ百年後、平安初期の成立であり、説話として架空の部分もあるが、実情を伝えている点は見逃せないものがあるように思われる。

上巻二十八の「孔雀王の咒法を修持し、異しき験力を得て、現に仙と作りて天に飛ぶ縁<sup>⑤</sup>」には、

役の優婆塞は、賀茂役公、今の高賀茂の朝臣といふ者なり。大和の國葛城の上の郡茅原の村の人なり。生知り博學なり。三寶を仰ぎ信じて業とす。

とあるように、大和葛城山麓の茅原の賀茂氏の出であつたといふ。賀茂氏は神事を主宰する家であつたとされるが、

その辺の事情については、大野観明師の『修験道の真髓』を参考に記してみたい。それによると、役行者は靈山葛城に拠り、重要な神性を持つところの呪術を役えんぢとして、賀茂氏の主宰する神事、特に予言、神託を伝える聖務を勤めることによって広く世間の信仰と声望とを一身に集めていた呪術家であったこと。そして韓国連広足のとき外人の徒弟までも持ち、多くの門流に伝授する立場になっていたというのである。

その役小角は、仏教の呪法を求めて孔雀の法を修習することになったのであるが、『靈異記』には

所以に晩わレニシ四十餘歳を以て、更に巖窟に居り、葛ヲ被、松を餌み、清水の泉を沐み、欲界の垢を濯すすキ、孔雀の呪法を修習し、奇異の驗術を證し得たり。

とあり、四十才の晩年になって巖窟に入り、心身の苦行を経て孔雀の呪法を得たという。

この呪法については、江戸後期の修験道の学僧行智（一七七八—一八四二）が『木葉衣』<sup>④</sup>に述べている所に注意してみたい。それは、役小角の孔雀の呪法を考えるさい、不空訳の『孔雀明王經』を引き合いに出すのは妥当ではない。不空訳は役小角より後の漢訳であるからである。帛尸梨密多羅訳の『孔雀王經』にこそ拠るべきであると主張し、この訳については、『高僧傳』の帛尸梨密多羅⑦によって考察している。即ち、密は西域の人で、晋の永嘉年中（三〇七—二三）中国に來たが、彼は呪術を善くし、向う所皆験があつた。その頃、江東（東晋）には未だ呪術がなかつたので、彼は『孔雀王經』を訳出し諸神術を明かした、と説明している。そして、密教を伝える初めは、和漢兩朝とも孔雀の呪法であると言ひ、更に、憾むらくはこの密軌は今に伝わらず、見ることができないと嘆いている。

行智の見解は達見である。しかし現在ではわれわれには手許に届き、容易に見ることができるようになっている。それは『大正藏經』一九卷に収められていて、失訳の『大金色孔雀王呪經』一卷と、同じく失訳『佛說大金色孔雀王呪經』一卷がそれに当る。双方とも、『大正藏經』の編纂者による脚註によって、東晋西域沙門帛尸梨密多羅訳であることが知られる。双方の中の後者は「重訳」となっている。なお、中国の經録についても検討が必要であるが、ここ

には省略させて頂く。

この帛尸梨密多羅 *śrīmīṭha* 訳の二経について概略を見ることにしよう。共に短い經典であるが、その要点は、不空訳・義浄訳と大差はない。

『大金色孔雀明王呪經』は、往者雪山南に金色孔雀明王あり、大孔雀明王呪經を以て自ら護り安隱であつた。次に呪が説かれ、この呪は一切の凶悪を皆悉く降伏し、其の手足支節を悉く動くことを得しめないものであるという。そして先出の神仙達の名号をあげ、その名号を受持すれば、志念成就し、呪術成就し、苦行を修して山林に止往し、自在にして感変速疾であり、五神通を得て意のままに虚空に遊歩すと説かれている。それら神仙の中には、ヴェーダを作つた神仙もあり、この呪を誦持して意のままに所作を弁じたという。以下は呪を連ねている。

『佛說大金色孔雀明王經』は、黒蛇にかまれた比丘を、この呪によつて、結界結呪し、擁護し毒より救うことが説かれる。この呪はまた刀杖、天龍、鬼神、熱病等の苦患を除くという。その他、神仙の名号受持の功德等をあげている。

これら二経の他に、僧伽婆羅訳『孔雀王呪經』（五〇六一二〇訳）の末尾に、「結咒界法 帛尸梨密前出」<sup>①</sup>とあるのが注目される。恐らくは役小角も知つていたであらうと思われる結呪界法である。鬼神を繫縛し、去らしめることも触れているのが注目される。

役小角は、これらの經典の示す密呪の道を山間に止往して精進苦行して歩み、その究極に達したものと思われる。それは、よく神呪を誦し、よく鬼物を役使したという仏図澄が、仏教における靈験とは、至道は遠く、深理を極めて後にこそ示されるものである、<sup>②</sup>といったという言葉に通ずるものようである。

一方ひるがえつて、役小角は優婆塞であつて、仏道における修行は辟支仏であつたということになる。しかし精進苦行の果てに究極の域に達したのであつた。その役小角を修験道当山破の『修練秘要義』（一七二〇成立）には次のよ



うに云っている。

無佛世出。而無師獨悟。故獨覺之菩薩也。<sup>52</sup>

獨覺の菩薩であるという。

## 八、泰 澄

越の大徳とよばれ、白山の開創者と伝えられてきた泰澄（六八一—七六七）については、最古の資料とされる『泰澄和尚傳』<sup>53</sup>によって考えてみたい。

この資料は浄藏（八九一—九六四）の口授するところを、門人の神興が筆記したとされるもので、天徳二年（九五七）の筆録といわれる。泰澄滅後九十余年のことになる。但し現在本は正中二年（一二三五）書写本である。

但し、伝承は重ねられてゆく間に、加えられ変容してゆく事も多く、この小稿に於ては、泰澄の宗教上の面で、真実と思われる要点をとりあげて、考察を加えてみたい。

この『傳』によれば、泰澄は越前国麻生津の人で、少年の頃、越知峯坂本の巖屋に入り十一面観音を礼拝していたという。それより越知峯に登り、後年に至るまで彼の峯を栖として、久修練行したと伝えている。その間のことを、「自落瓊髮乃爲比丘形」とあるのは、自度僧となったことであり、藤皮苔衣を着け云々の山中における辟支仏としてあったことになる。続いて、「生得智解忽發、布字月輪在心、自然覺悟暗催」と見られるのは、虚空藏求聞持法を修したということであるが、この点に関しては問題がある。求聞持法については慎重に考えるべきであり、この場合は恐らく後世の附加であろう。

次に「和尚於越知峯見白山高嶺雪峯、常念攀登彼雪嶺、爲末世衆生利益、可奉行顯靈神矣」とあるが、越知峯より白山を望み見て念願する所は、かの雪嶺に登り、末世衆生利益の為に、靈神を顕わし奉るべしというのであって、そ

こに泰澄の靈性に対する深い信仰と、庶民の場に立つ宗教者の姿がある。

十一面觀音の信仰も、この稿で前にあげた下出積與教授の云われるように、越の私伝仏教であったと思われるし、又、十一面觀音の信仰は、その地に広まるのに泰澄の力が大きかったようである。現に、滋賀県湖北の渡峯寺の十一面觀音は、戦国の兵火から村人によって護られ、泰澄和尚の御自作として崇められているという。<sup>54</sup>（実際は平安初期の作とされる。）

次に『傳』によると白山への登頂を願った泰澄は、夢に貴女に導かれて、白山麓の林泉に於て、日夜大音声を放つて礼拝念誦を続けていたという。ときに祈念に翻えて、前の貴女が現れ、告げていわく、我は伊弉諾尊である。今は妙理大菩薩と号すると。そして、わが真身は天嶺にあるから往きて礼すべし、ということであった。

白山天嶺に登ることを得た泰澄は、緑碧地の側にあつて一心に祈念して、十一面觀音の玉体を拝することができたという。

白山は神の聖域であつて、そこに到り得た泰澄は、神仏一如の境地を悟り得たのであろう。そしてそれは、神道たらしめ仏教たらしめる靈性の体認に他ならぬものと思われる。

信仰の故に、神も在し、仏も現れ給う境涯に辿りついた泰澄は、古代における真の宗教者であつた。それは辟支仏としての出発から辿り得たものであり、辟支仏であつたが故に、民衆と共にあつた人であつた。

更にこの『傳』には、行基来りて白山妙現大菩薩に參詣し、行基と泰澄と互いに微笑して年来の同胞の如く、悦喜胸に満ちて足の踏む所を知らなかつたと記している。そして、行基が権現垂迹の由来を問うたのに対し、泰澄は種々の現瑞を答え、行基は久しく手を拱いて、感心して神融と言つたと述べてあるが、行基と泰澄と、何れ劣らぬ宗教者であつた。

次に、ここで注目しておきたい論文を、紹介しておきたい。それは戸潤幹夫氏の「遺跡・遺物が語る白山信仰の軌

跡」<sup>⑤</sup>に、越前加賀の丘陵地帯から発掘された、奈良時代の山寺、三千寺跡に、二〇〇点に及ぶ転用硯が出土したことを挙げておられ、戸潤氏によれば、それらは決して高級品ではなく、そこに多くの身分の低い修行者達がいたことを証明しているのではないかということである。そして、優婆塞・沙弥という人々であつたらうと述べておられるのは、極めて示唆に富む見解のように思われる。

多くのこのような修行者達、それは辟支仏といってよい人々であろうが、泰澄自身、こうした背景を持ちつつ、特に傑出した僧であつたと思うのである。

## 二、勝道

日光山の開創者勝道（七三五—八一七）については、空海作の『沙門勝道歴山水瑩玄珠』<sup>⑥</sup>によつて考察を加えてみたい。

この文章は、下野国伊博士は勝道と親しかつたが、伊博士が任を了えて京都に帰るに当り、勝道が博士を通じて空海に依頼し、空海がそれに応じて作つたというものである。

それは勝道が、勝境日光山の記がないのを嘆き、空海にそれを依頼したことによるという。空海は勝道とは面識がなかつたが、伊博士より、命をかけて仏道を求めるその真情を聞き、日光山のことと兼ねてこの記を作つたとのことである。時に弘仁五年（八一四）八月の勝道存命中である。

この文章によつて勝道の行道の大体を記してみると、勝道は下野芳賀の人で、若年の頃より世間の営みを感いとして、三諦の滅業に飢えていた。三諦の滅業とは、天台教学の教観二門であるが、それを求めて十分に得られなかつたというのであろう。

当時の下野には、すでに天台教学の萌芽はあつたのであろう。鑑真門下の道忠は東国に教化の為、わたつていた。鑑真は天台学者であり、その弟子達も唐招提寺で天台学を講じていた。道忠は後年、最澄が叡山で天台教学を求め始

め、一切経書字の念願を起したさい、道忠は東国より二千余卷の書字を送って援助している。

勝道は、三諦の滅業を求めて、しかも充分に満たされぬ状態であったと思うのであるが如何であろうか。

この点に関しては別な見方があつて、「天台の説く悟りの業にあきたらなかつた。」と解釈されている。その文章は

桎枷四民之生事、調飢三諦之滅業。

とあり、続けて

厭聚落之轟轟、仰林泉之皓然  
と記されている。勝道はかくして林泉の中に身を投じ、神護景雲元年（七六七）、前人未踏の補陀洛山への登頂を試みたが雪深き峻嶺には、登攀もならなかつた。天応元年（七八一）にも成らず、天応二年（七八二）には、諸神祇の為に経を写し、仏を図し、経像を負い、もし山頂に至る事を得ば、経像を以て神を供養し、以て神威を崇め、群生の福を饒にすべしと誓いを發した。善神に願ひ、身疲れ力竭き、ようやくその頂を見ることができた。而して神窟を見ることがも得た。

自然の險峻の中に身を投じ、そこに一歩ずつ歩を踏むとき、それは禪定の修行が成り立ち、菩提への道が開かれるのであろう。そしてそこに神が仏が在し、その一如の境地が開かれてゆくのであろう。

勝道は延暦三年（七八四）三月に、改めて山に登り、南湖のほとりに着いた。そしてその地に小さな寺を建て神宮寺と名づけ、ここに四年居住して修行を続けたという。その後、上野国の講師に任命され、他人の利益を考え、仏道を弘め、又、都賀郡城山に華嚴寺院を建立したと空海の文章は記している。

勝道は下野薬師寺で得度受戒した僧であつたが、やがて峻嶺に身を投じ、山中に命懸けの求道をした。それは釈尊の山中における辛苦の道に学んだことであることを、空海は記している。それは辟支仏の道であつたと云えないであろうか。

## 結

本稿は始めに「日本仏教における辟支仏の問題」という題をかかけて了ったが、実際は、日本古代仏教の一部をかいま見たに過ぎなかった。課題は広く見るべきものであったが、力及ばなかった。

辟支仏の概念も、インド仏教のそれとは、中国仏教を通過して、少しずつ変わってきているようである。勿論、その根本は変わらぬにしても、たとえば、十二因縁を観じて悟るもの、飛華落葉を観じて悟るものとよく云いならわされてきた。これは中国仏教に発するが、日本仏教では、辟支仏についていう時の通途の表現である。又、飛華落葉は辟支仏のことを離れても使われる表現である。

又、辟支仏の説法については、「支仏説法」といった論題<sup>55</sup>も現れ、それは一般のことのようになってきている。

しかし、これらの変容はありながら、教団や寺院に属せず、独り山野に、あるいは市中にあって仏教に心を入れて過ごした人々の多くあったことを忘れてはいけないと思うのである。私はこれらの人々を辟支仏と呼んだのであるが、自由に純粹に、日本仏教における側面の支持者であり、底辺を支えた人々であったように思われる。

これらの人々は、優婆塞、私度僧、隱者、沙弥等の出家者の一部等である。その中、山中にあって精進苦行の上、宗教的高みに到達した人々、靈性の体認をなしとげた人々には、敬服の他ないが、修驗道の祖となつていった人々であった。

又、沙弥の中の半僧半俗の人々は、山中にあり、市井にあり信仰の純粹を保った。一方、平安時代の聖と呼ばれる人もそうである。尊敬され、民衆の教化に当った。

親鸞はつねづね、「加古の教信沙弥はわが定なり」（改邪鈔）といわれたという。橋川正教授は『綜合日本仏教史』の中で、「聖の系統より法然の浄土教が出、沙弥の系統より真宗が出た」と云われているのは、傾聴すべき言葉であ

ると思われる。

註

略称 智証大師全集を「智全」、大正新脩大藏経を「大正」、日本大藏経を「日藏」、大日本仏教全書を「日仏全」と略す。

① 智全中、五七八頁

② 割註により、貫を實に改む。

③ 割註により、忌を忘に改む。

④ 大正七四、二二三頁

⑤ 大正七四、二一六頁

⑥ 智全中、六四四頁

⑦ 大正一八、三三三頁

⑧ 大正三九、七四一頁

⑨ 智全中、四八〇・四八一・五〇八頁

⑩ 大正七四、六六一頁・『菅家文章』（日本古典文学大系）五四〇―一頁

⑪ 国史大系三一、二七二頁・日仏全一〇一、三三七頁

⑫ 日仏全一一七、二七六・二八五頁

⑬ 日仏全一一七、二九七頁

⑭ 国史大系三一、四三三頁、日仏全一一七、四七九頁

⑮ 国史大系三一、一頁

⑯ 『平安遺文』八、三〇四八頁

⑰ 大正二、七二三頁

⑱ 大正二四、七二七頁

⑲ 大正二七、二四一頁

- ⑳ 大正七五、四〇八頁
- ㉑ 望月仏教大辞典4、三六二二頁
- ㉒ 大正一八、六八一頁
- ㉓ 大正六一、四五一一四頁
- ㉔ 続蔵二一九―四
- ㉕ 『青蓮院門跡吉水藏聖教目録』七〇頁
- ㉖ 『青蓮院門跡吉水藏聖教目録』八四頁
- ㉗ 『曼殊院古文書聖教目録』一〇六頁
- ㉘ 大正一九、三三〇頁
- ㉙ 新訂増補国史大系一八・五八頁
- ㉚ 日本古典文学大系『今昔物語』四、五九頁
- ㉛ 日本古典文学大系『宇治拾遺物語』三八〇頁
- ㉜ 『日本古典文学大辞典』五、六一八頁参照
- ㉝ 『字叢』第三号、四三―四頁・『泉生山酒見寺』一七一―三頁
- ㉞ 『泉生山酒見寺』三三三頁
- ㉟ たとえば東北地方南部地域では、徳一が存在がそれである。
- ㊱ 『曹洞宗全書拾遺』三三七頁
- ㊲ 二〇〇一年、日本山岳修験学会における講演
- ㊳ この書については、藤井教公教授の御教示を頂いた。
- ㊴ 新訂増補国史大系『続日本紀』前篇七五頁
- ㊵ 同 後篇八六頁
- ㊶ 同 同 三八六頁
- ㊷ 『時宗全書』四頁

- ④3 『役行者と修験道の世界』四二二頁
- ④4 新訂増補国史大系『續日本紀』前篇四頁
- ④5 日本古典文学大系『日本靈異記』一三五頁
- ④6 日藏『修験道章疏』三、一七三―四頁
- ④7 大正五〇、三二七頁
- ④8 大正一九、四七七―八頁
- ④9 大正一九、四七九―八一頁
- ⑤0 大正一九、四五八―九頁
- ⑤1 大正五〇、三八三頁。『高僧伝』仏図澄伝
- ⑤2 日藏『修験道章疏』一、二七五―七頁
- ⑤3 『白山史料集』上卷二二〇頁（金沢文庫資料）
- ⑤4 野村治善氏の御指示による。
- ⑤5 『白山の歴史と文化』平成元年―三年 調査報告書（石川県立白山ろく民俗資料館発行）
- ⑤6 『弘法大師全集』一〇、四一一頁
- ⑤7 『弘法大師空海全集』第六卷一九二頁
- ⑤8 『天台問要自在房』等

本稿は、『櫻部建博士古稀記念論文集』中の拙稿「辟支仏と日本仏教」に対して訂正・補筆を加えたものである。